¿QUÉ ES METAFÍSICA?

MARTÍN HEIDEGGER

Traducción de: XAVIER ZUBIRI

INTRODUCCIÓN

ENZO PACI

La filosofía de Heidegger es una filosofía de lo finito: por eso mismo es una filosofía de la inmanencia. Nada prueba contra esta tesis el hecho de que en ella tengan eco las más profundas antinomias del alma religiosa, ni de que pueda vincularse fácilmente con Kierkegaard y con la *Teología de la crisis*. Pues si bien en Kierkegaard la religión es vivida como drama del hombre y de su destino, lo es de manera que la exasperación de la trascendencia religiosa es tal que compromete fundamentalmente la posible relación entre hombre y Dios, relación sin la cual es imposible, en el fondo, cualquier religión que lo sea verdaderamente.

Para el existencialismo el drama religioso es drama del hombre y únicamente del hombre. La demostración de que la trascendencia sólo está puesta por nosotros, en nosotros y para nosotros, ¿no significa la disolución de la trascendencia teológica y el reconocimiento de la religión como un hecho exclusiva y finitamente humano? En lo que respecta a la *Teología de la crisis*, sentimos, al leer a Barth, que la Biblia se transfigura en un drama; en drama que se vuelve contemporáneo nuestro y que ya no conoce las distancias de los siglos. Ella se convierte en la palabra de Dios que nos habla en todos los momentos de la vida y de la historia y no en la que nos ha hablado en un momento histórico definido y, me atrevería a decir, en la revelación de una religión determinada. La Biblia se disuelve completamente en un hecho interior del hombre. Dios es así tan inalcanzable que ya no es la trascendencia absoluta, sino que se convierte en lo puro trascendental, si por trascendental se entiende, siguiendo a Kant, aquello a lo que se tiende, pero que, apenas se cree alcanzado, nos abandona en la contradicción y en la paradoja. La teología de Barth es la demostración por el absurdo de la inmanencia.

Filosofía de lo finito es la de Heidegger, como filosofía de lo finito es todo el existencialismo verdaderamente tal. Si Heidegger habla de trascendencia, ésta tiene para él el significado del *Dasein*, que funda trascendentalmente el propio existir. Si para Jaspers la trascendencia está realmente en lo alto, contra y por encima del hombre, tal trascendencia es para él el ser puro que, separado de nosotros, experimentamos sin embargo como fundamento de nuestro existir. El quebrantarse de la existencia y la derrota de la razón revelan al existir lo trascendente, pero este trascendente no es sino el fundamento primero del existir que nosotros, para comprender la existencia, quitamos de nosotros mismos y proyectamos mas allá de la vida y de la historia. El proyectarse de lo trascendente en Jaspers no está lejos de la trascendencia de Heidegger, con la cual el *Dasein* funda y comprende la propia existencia. Y para Heidegger la trascendencia tiene un significado netamente antidogmático. Más aun para Jaspers: precisamente porque toda existencia es finita y limitada, el existir pone lo absoluto fuera de sí para comprenderse a sí mismo; pues ninguna existencia finita es absoluta, y lo absoluto no es sino el término trascendental con que la existencia se funda a sí

misma. Es precisamente porque no hay ninguna verdad que pueda salir de lo finito y de los límites de la existencia; es justamente por esto que ninguna verdad humana tiene el derecho de ponerse como la verdad; que ningún pensamiento, ninguna acción y ninguna institución del hombre puede imponer dogmáticamente la propia visión de la vida. La trascendencia no es, la opresión de la existencia, sino el único modo con que el existir puede garantizar la propia libertad: nacida en lo finito y para lo finito, es la garantía de un orden de lo finito. No es la rebelión contra la filosofía, sino la valoración crítica de toda filosofía, y decimos crítica justamente en el sentido de Kant. ¿No es la dialéctica trascendental lo que en Kant transforma a Dios en un principio regulativo y condena toda metafísica dogmática que pretendía resolver y sistematizar definitivamente todos los problemas metafísicos?

Con lo que acabamos de decir no se quiere negar que la filosofía de la existencia contenga implícitos una infinidad de problemas de carácter religioso, ni se quiere negar que esa filosofía ofrezca la posibilidad para un renacimiento de los problemas de la religión, y que pueda acaso prestarse a una interpretación dogmática de tales problemas. No se quiere

negar, porque el existencialismo plantea justamente las antinomias que conducen al problema religioso. Pero tales antinomias son para el existencialismo un hecho del hombre y sólo del hombre, son el descubrimiento de un plano del ser en el cual el hombre busca en vano la explicación del misterio del propio ser, del propio destino, de la propia personalidad. Son los problemas que llevan a la esfera religiosa, pero apenas los hemos llevado a esa esfera ya están resueltos, han dejado de ser el drama del existir del hombre, son la solución de ese drama. Y como toda solución para el existencialismo es una fuga de la existencia, la transposición del plano del existir al plano de la religión es el desconocimiento de la existencia como plano del ser que tiene en sí su principio y su autonomía. El significado más profundo del existencialismo está en esto: en haber descubierto el plano de la existencia, como un momento en sí autónomo y conclusivo, como absoluta y pura problematicidad, como inquietud profunda que se ahonda en sí misma y no quiere pedir paz ni salvación. Todos nosotros, sin recurrir al tecnicismo filosófico de la filosofía de la existencia, podemos experimentar en nosotros la presencia de un momento semejante de nuestra vida. Momento que

no se deja definir ni asir porque su naturaleza es precisamente la de ser indefinible e inasible. Si lo confundimos con la experiencia religiosa, el momento desaparece, porque desaparece su finitud y su libertad. Si lo confundimos con la vida moral, nos transporta en seguida a un orden nuevo de leyes y de deberes. Si lo confundimos con el arte, concluye su inquietud en la catarsis de la forma y de la expresión. Si queremos transportarlo al riguroso plano del pensamiento filosófico, se convierte en racional, en lo pensado, antes bien, se transforma sin más en la claridad y en la perfección del pensamiento.

La existencia no es arte, no es pensamiento, no es vida moral; es más bien toda la inquietud que nos domina antes de la expresión estética, antes de la actuación de la ley moral, antes de la clarificación del pensamiento. Es la vida. Pero la vida aprehendida en su origen abismal y confuso, la vida que no ha sido aun expresada en ninguna forma de la vida.

¿Y qué es entonces? La nada, responde Heidegger.

La nada. ¿Pero qué es la nada? ¡Cuán fácilmente podríamos responder a esta pregunta! La nada es simplemente lo contrario del ser. Y como el ser es pensamiento o acción moral o arte, la nada es todo

lo que no es pensamiento, lo que no es vida moral, lo que no es arte. Es el error, es la obra de arte no lograda, es la acción moral no constituida por un actuar coherente y, formado, un actuar que no es acción sino pasión. ¿Pasión de qué? ¿Qué es lo que no nos permite realizar nuestra vida moral, lo que no nos permite ser buenos? El mal, responderemos. Pero no es necesario recordar a San Agustín para reconocer que el mal no tiene una realidad propia; el mal es lo que falta al bien para ser bien, es lo que hace que cada forma de la vida no sea realidad. Y lo que impide a la realidad realizarse es justamente la nada, lo negativo que toda forma del ser lleva en sí, el vacío que cada forma debe llenar, lo que falta, lo que no es: la nada.

Por cierto que no es un problema nuevo el de Heidegger; podría decirse que nace con Parménides en la afirmación eleática según la cual sólo el ser es, y nada podrá hacerse nunca para que el no ser sea. Problema que preocupó singularmente a Platón, cuando comprendió que la existencia del error, la existencia del sofista, estaba íntimamente ligada al problema de la nada. Pero si es tan antigua, la investigación filosófica sobre la nada es también moderna, más aun, contemporánea. Cuando decimos que

lo que es no puede ser otra cosa que el espíritu en la distinción de sus formas, nos asalta en seguida la pregunta: ¿Qué es, entonces, lo que no es? ¿Se dirá que también eso es una forma del espíritu? Y entonces, ¿cómo explicar el error, el mal, la obra de arte malograda? Pero se nos podría objetar que existe también una forma del espíritu que no es pensamiento, ni arte, ni vida moral. Y esta forma podría definirse como la forma utilitaria o económica, la vida, la existencia.

La existencia, que es precisamente el drama de nuestro vivir, drama sin solución en tanto es vivido en su inmediatez de dato vital, que en sí no se explica; drama que es profunda inquietud y angustia y nos empuja a menudo a la exaltación de nuestro puro egoísmo o a una serie de acciones que no son sino la expresión de nuestra pura y simple voluntad de conservación; drama que no es otra cosa que el continuar en nosotros de nuestra vida biológica o utilitaria o económica, continuada así, sin un porqué, sin que nosotros podamos atribuirle un fin, una explicación cualquiera, una justificación. Es ese plano de la existencia que Heidegger llama existencia trivial , existencia cotidiana en la que reina el anónimo *das Man*. El existir en el mundo no es aquí, para el hom-

bre, sino materia de preocupación y de inquietud. Y la realidad exterior se resuelve en un conjunto de cosas útiles, pero de una utilidad anónima, sin fin, sin objeto, sin valor. El mundo se resuelve para nosotros en su utilidad, en su manejabilidad (*Zuhandenheit*). Nos interesamos por el mundo porque en cierto sentido el mundo nos da miedo, nos amenaza. Frente a esta amenaza nos preocupamos por nosotros mismos, por nuestro vivir de cualquier modo (*Fürsorge*). Pero de la preocupación por sí mismos se va desarrollando poco a poco la inquietud pura: creíamos estar inquietos por nuestra seguridad, pero en cambio estamos inquietos también frente a nosotros mismos. El porqué de nuestra vida se convierte ahora en el centro de preocupación de la utilidad de nuestra vida. Nuestro existir comienza a revelarse en la pura *Sorge*. Podemos intentar huir de la profunda preocupación que domina nuestra vida, del pensamiento incesante del porqué de nuestro vivir. Y lo intentamos efectivamente; y esta tentativa es una forma inevitable y característica de nuestro existir, esa forma que Heidegger define precisamente como existencia trivial. Todo parece así explicarse, pero nosotros y nuestros semejantes nos oscurecemos en la niebla de la generalidad.

Sin embargo, la existencia trivial no es la única forma del existir. Pronto descubrimos haber huido de nosotros mismos, habernos perdido a nosotros mismos, no haber permanecido fieles al sentido de nuestra finitud. Para comprender a todos y justificar a todos ya no sabemos quiénes somos nosotros. Por querer actuar de manera que se prevean todas las posibles consecuencias, terminamos por paralizarnos en la indecisión, en el drama del hamletismo. Y entonces la inquietud se ahonda cada vez más en nosotros mismos. La totalidad del ser parece escapársenos y abismarse: y sin embargo es justamente por éste su abismarse que nosotros nos sentimos cada vez mas presentes a nosotros mismos. El porqué de nuestro hacer, de nuestra práctica utilitaria, de nuestro ser, se expresa en la pregunta típica que revela la angustia: ¿Por qué estoy, en vez de no estar? ¿Por qué, en general, el ser en vez de la nada? El hecho de que yo, sea, ¿es una razón suficiente de mi ser? El principio fundamental, en tal sentido, de nuestra razón, el principio de razón suficiente, ¿tiene realmente una validez indiscutida?

Heidegger examina desde un punto de vista existencialista el principio de razón suficiente y trata de penetrar en la esencia misma y en el fundamento

de tal principio. Según el método particular de Heidegger, la misma razón fundamental a que se remonta ese principio, se transforma en una pregunta, de modo que la verdad del principio y la verdad del ser que él funda se basan en el hecho primordial del existir, considerado como lo que pone en discusión a sí mismo. Es justamente transformándose en interrogación sobre sí mismo como lo existente se supera y se *trasciende*. De tal manera, el problema que concierne a la esencia del fundamento del existir se convierte en el problema de la trascendencia. La trascendencia es, por lo tanto, el cuadro en cuyo interior debe afrontarse el problema del fundamento. Ella indica algo que pertenece de modo esencial al *Dasein*: es el sobrepasar, (*Ueberstieg*) que hace posible la existencia como tal y es la estructura fundamental del existir como subjetividad. Trascendiéndose, la realidad humana llega a ese existente que es ella misma, al mismo tiempo ella se comprende como lo que ella misma no es. Ahora bien, aquello hacia lo cual la realidad humana trasciende como tal, Heidegger lo llama el mundo, y la trascendencia resulta así definida como el ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). El mundo pertenece a la estructura unitaria de la trascendencia: en cuanto forma parte de esta es-

tructura, el concepto del mundo puede llamarse trascendental.

El problema del fundamento se convierte en la proyección, por parte del *Dasein*, de un mundo en el que el *Dasein* se funda, trascendiéndose como *Existenz*. Esta proyección del mundo es, en suma, al mismo tiempo, la motivación ontológica de lo existente. A su vez, el fundamento que nace por la trascendencia se basa en la libertad, de tal manera que la libertad se convierte en el fundamento del fundamento y la razón de la razón, la base primera, por lo tanto, del acto trascendental del fundamento. Pero justamente porque es tal base (*Grund*), ella es también el abismo (*Abgrund*) de la realidad humana. La libertad coloca el *Dasein* como existencia, como un ser de múltiples posibilidades, todas abiertas frente a su elección en la finitud del ser y en los límites de su destino. Ahora bien: el sentido ontológico de la libertad en lo finito, el hacerse, el actuarse (*Geschehen*) del existir como libertad en lo finito, como, elección que es destino, como un abrirse ante nosotros de posibilidades que están ya en nosotros, el ser presente de esta elección en lo finito no es otra cosa que el tiempo. La temporalidad es el sentido ontológico de nuestra inquietud. El tiempo es el proceso

primordial con que el existir sale de sí mismo; es la expresión ontológica de la angustia y es, a la vez, el fundamento del existir que sale de sí mismo y existe en este sobrepasarse. El sentido fundamental del tiempo es precisamente un pasar más allá (futuro), un pasar más allá de nuestro realizarse en la existencia (presente), un pasar más allá que es libre elección en el futuro, pero no elección infinita, sino elección ya determinada por lo finito de nuestro existir que revivimos como concluido (pasado)

El tiempo no es, pues, sólo algo cuantitativo y mensurable, por más que así pueda determinarse cuando lo consideramos sólo como pasado. El tiempo no es tampoco presente solamente, presente donde el pasado desaparece y desaparece junto con la fidelidad a nuestro destino: el tiempo que no se abre a la libertad del porvenir y que es típico de la existencia trivial. El tiempo es, sobre todo, futuro como aceptación del pasado y decisión de la libertad en el presente. Es en esta pura temporalidad donde la existencia se realiza, donde se *historiciza*. Es este tiempo el fundamento originario (*Ursprüngliche Zeit*) de la historia. La historia, por lo tanto, no es algo objetivo, algo que está fuera de nosotros; no es la historia de la ciencia histórica, como no es la historia

que el pensamiento racionaliza en la filosofía. Es el fundamento de la existencia, la esencia finita de nuestra personalidad, el realizarse de nuestro destino. No es, pues, lo superhistórico en que nuestra vida se justifica en cuanto se convierte en función de una alternativa universal, sino que es, en cambio, el delimitarse finito de nuestra alternativa existencial. Se está en la historia en cuanto se está en el tiempo, y se está verdaderamente en el tiempo cuando se reconoce el limitarse temporal de nuestro destino. Por eso nuestro ser en la historia presupone la trascendencia que limita y *finitiza* nuestro, existir, presupone la angustia y la aceptación de lo que en la angustia se nos revela. Se está en la historia en cuanto se reconoce nuestra situación decadente frente a la trascendencia, en cuanto el hombre acepta con decisión el propio destino (*Entschlossenheit*) y no escapa a la propia deyección (*Geworfenheit*).

Es indubitable que en estos últimos aspectos en los cuales se expresa la existencia, se revela una oculta preocupación moral, de igual modo que en la existencia banal se revelaba una forma utilitarista del existir. Por más que Heidegger sostenga lo contrario, es difícil no reconocer que la existencia trivial y la existencia que se encuentra a sí misma en la acep-

tación de lo finito y de la muerte, se contraponen como el mundo de lo útil se contrapone al mundo de la moral. El mismo Heidegger habla de conciencia moral (*Gewissen*) a propósito del paso de la inquietud convertida en hastío a la angustia, siguiendo en este paso muy de cerca a Kierkegaard que, a propósito de esto, hablaba justamente de moral. Sin embargo, la llamada moral de Heidegger es siempre algo que queda en los límites de la existencia: es más bien una introducción a la vida moral que la vida moral misma. Es una disposición de nuestra personalidad, que es necesaria para que la acción moral nazca, más bien que ser la acción concreta y realizada. Y es por esto quizá que toda la moral de Heidegger se reduce, en el fondo, a la aceptación de la muerte. Y es verdad, en cierto sentido, que el hombre no está en condiciones de actuar moralmente antes de haber aceptado, y afrontado de algún modo el evento de la muerte como el elemento fundamental de su vida; antes bien, es preciso que el hombre haya aceptado tal evento como elemento esencial de su destino, no porque la muerte viene desde afuera y no es impuesta en cierto sentido, sino porque está dentro de nosotros, en la estructura existencial de nuestra existencia, de modo que yo

mismo termino por determinarla y crearla poniéndola como el límite aceptado de mi persona. Más allá de la existencia vulgar, el temor de la muerte se convierte, afirma Heidegger, en *libertad para la muerte*. Casi diría que la aceptación de la muerte, la viril firmeza del hombre frente a los propios límites y al propio destino, es fundamental no sólo para la posibilidad de la vida moral, sino también es elemento indispensable para que sea posible en el hombre una verdadera creación de carácter espiritual. Toda forma del espíritu es como arrancar algo al destino y a nosotros mismos, una aceptación de nosotros como seres finitos que nos permite esa superación de nosotros mismos de la cual sólo puede surgir una obra del espíritu. Y en efecto, toda forma espiritual presupone una decisión y un límite, la resolución de mi vida en una sola dirección, la elección de un camino y la renuncia a todos los demás. El poeta, como poeta, renuncia a la comprensión universal y racional del pensamiento, el filósofo renuncia a menudo a la serenidad purificadora de la fantasía. Y renuncian libremente, uno y otro. Sin embargo, renuncian aceptando aquella que sienten como propia vocación, como destino ya determinado, muchas veces doloroso para ellos, por más que pueda parecer feliz

y afortunado, a quien lo considere desde afuera, no conociendo aquello que exige y las renuncias que impone. ¡Cuánta humanidad en las palabras de Tonio Kröger, que no alcanzaba a comprender cómo se podía creer llegar a hacer arte sin pagarlo con la propia vida! Sin embargo, el hombre paga siempre con la vida, aun cuando no haga nada. La vida del espíritu surge cuando se ha dado cuenta de que debe aceptar su existir para la muerte y su finalidad, porque solamente de esa aceptación puede nacer una obra que tenga valor eterno.

También en la breve exposición que acabamos de intentar, la filosofía de Heidegger resulta motivada por cuatro temas fundamentales. El primero es el problema puro y simple de la existencia. Podría expresarse en esta pregunta: ¿cómo puede el pensamiento captar la existencia? En otras palabras, ¿cómo puede el Logos, que es racionalidad y por el que todo se convierte en racionalidad, pensar la irracionalidad del existir como tal?

El segundo tema concierne de modo particular al carácter del mundo de lo existente, y este carácter se revela fundamentalmente como actitud, como practicidad, como vida y estructura existencial de la vida misma. Es particularmente este segundo tema

del pensamiento de Heidegger que nos hace pensar en la posible relación entre el plano de la existencia y la que Croce llama forma utilitaria, o económica, del espíritu. Pero hay que señalar en seguida que esa relación debe ser analizada también no sólo en el sentido de que el existir puede ser un momento utilitario, sino sobre todo respecto de la particular función que el existir adquiere en la realidad del ser manifestándose como la nada, el error, la obra de arte malograda, y colocándose como el supuesto necesario para el nacimiento de la vida del espíritu. Esta función de la existencia en el ciclo del ser y en el ciclo de la vida espiritual, tiene una particular semejanza con la función que asume en la filosofía de Croce el momento utilitario del espíritu en relación con las otras formas espirituales.

El tercer tema de la filosofía de Heidegger podría indicarse como una exigencia moral, una moral de la aceptación de lo finito y de la muerte, a propósito de la cual se ha advertido ya que se trata más bien de una premisa necesaria para el nacimiento de la vida moral como vida del espíritu, que de la moral misma. El mundo moral, en efecto, parece mucho más vasto y, sobre todo, mucho más constructivo que la *Geworfenheit*, aun cuando la aceptación de lo

finito, el abandono de toda esperanza escatológica de salvación, que no sea creada por el hombre y para el hombre en su libertad y en los límites de su destino, pueda ser una premisa necesaria para el nacimiento de una verdadera y constructiva vida moral.

El cuarto tema se refiere al problema de la temporalidad y de la historia. Debe señalarse aquí que la historicidad de Heidegger no es la historicidad de la historia que es filosofía, o de la filosofía como momento metodológico de la historia. Se trata aquí del hacerse, en el tiempo, de lo existente, de una historicidad que no va, ni quiere ir más allá de lo existente, y se coloca como la estructura misma de la existencia. Nadie quiere negar aquí la validez del problema de la historia como filosofía, pero, junto a ese problema, que Heidegger no considera, o erróneamente reduce a historicidad esencial, se plantea también el problema típico de Heidegger: el tiempo como estructura de la existencia, como plano en el que se realiza y se justifica no la historia entendida en sentido universal y en sentido hegeliano, sino la historicidad fundamental de lo existente, el disponerse, en el tiempo, de lo humano como personalidad. La historia, en conclusión, no es para Heidegger historia del

espíritu o historia del pensamiento, sino la estructura misma de la existencia.

En lo que respecta al primer tema, habría que preguntarse ante todo, ¿por qué el pensamiento debe plantearse el problema de lo finito, de lo irracional, de lo impensable? Según la posición hegeliana, lo existente ¿no se reduce para el pensamiento a pensarlo, no se identifica con el Logos? Volver a recorrer la historia de este problema, sería como volver a pensar la historia del pensamiento moderno; pero lo que aquí nos interesa subrayar es que la filosofía de Heidegger, como en general toda la filosofía de la existencia, no se ve como una negación de la fundamental premisa idealista de Hegel, sino como una saludable reacción contra lo que el idealismo hegeliano contiene aun de excesivamente abstracto e intelectualista.

La fundamental premisa hegeliana de la realidad como racionalidad, de la coincidencia entre pensamiento y ser, presenta aun hoy dos importantes problemas: ante todo, hay que ver si tal premisa no se presenta en sentido demasiado dogmático, es decir, sí se plantea como un principio dado más que como un principio demostrado. En segundo lugar, es preciso tener en cuenta que la resolución del ser en el

Logos no debe entenderse, como ocurre en Hegel, cual reducción a logicidad de todas las formas del ser y de todas las formas espirituales. En otras palabras, es preciso tener en cuenta que la identificación entre ser y pensamiento no puede exigir que lo irracional se convierta en racional, que la existencia y la persona, por ejemplo, sean ignoradas en su autonomía y en su libertad.

Ciertamente la exigencia hegeliana es que lo absoluto, considerado como identidad de ser y pensamiento, no sea planteado sino demostrado. Es justamente ésta la exigencia que en la *Fenomenología del espíritu* empuja a Hegel contra Schelling. De lo absoluto debe decirse que es esencialmente resultado . La identidad entre ser y pensamiento presupone, pues, el movimiento fenomenológico en el que el ser puramente dado de la sensación, superándose como apariencia, se eleva, a través de los distintos grados fenomenológicos, hasta ese absoluto que es, precisamente, identidad de pensamiento y de ser. A tal identidad sólo se llega por lo tanto, después que el movimiento fenomenológico se ha extendido, en toda su amplitud. Al mismo tiempo, el proceso de la fenomenología hegeliana incluye la reconsideración y la superación de todas las filosofías en las cuales el

pensamiento humano ha expresado las etapas de su largo camino. En otras palabras, yo estaré en condición de alcanzar efectivamente lo absoluto sólo cuando haya recorrido nuevamente todo el movimiento de la historia del pensamiento humano y sólo cuando haya superado todas las formas fenomenológicas y parciales del saber. Hay que preguntarse ahora, sobre todo teniendo en cuenta los resultados concretos de la filosofía hegeliana, llevada en cierto momento a identificar el último grado del movimiento fenomenológico y el último grado de la historia del pensamiento con lo absoluto, hay que preguntarse si el proceso fenomenológico, que es un proceso a lo infinito, es efectivamente, en cierto momento, susceptible de ser detenido, y si efectivamente ese proceso puede alcanzar un resultado entendido como identidad entre pensamiento y ser. En realidad, podemos concluir fácilmente que el proceso fenomenológico, por su misma naturaleza dinámica y por el hecho mismo de que encarna el infinito desarrollo del pensamiento, no puede alcanzar un resultado y no puede, por consiguiente, llegar a esa identidad entre los momentos aparentes y la realidad de la idea a la cual, en la intención de Hegel, debe conducir y conduce dogmáticamente. El abso-

luto hegeliano, el espíritu universal, la identidad entre pensamiento y ser, no es, pues, un dato dogmático: se entiende más bien como ideal regulativo y trascendental en el sentido de Kant, como idea que guía y regula el proceso, pero no es, en ningún caso, el resultado realista del proceso. Esta observación es grávida de consecuencias, sobre todo si se piensa en la función asignada a la fenomenología en la totalidad del ser y en la vida del espíritu. Justamente porque la fenomenología es la introducción al sistema filosófico que sólo puede ser construido una vez demostrada la identidad de pensamiento y de ser como resultado del proceso fenomenológico, se deriva necesariamente que el sistema, si se reconoce que el movimiento infinito de la fenomenología no puede ser detenido sino dogmáticamente, el sistema, pues, no puede sino fundarse en bases dogmáticas.

La identidad entre pensamiento y ser no está demostrada en Hegel. Tal como se ha dicho, ella se plantea como un ideal regulativo y, en cuanto base del sistema, tal ideal se transforma en una premisa dogmática. La consecuencia de esta consideración podría llevarnos a renegar sin más del sistema que, pese a la opinión contraria de Hegel, es un verdadero sistema metafísico, la fundación de una verdadera

metafísica que sobrepasa los límites fijados por Kant a la razón humana.

Si las conclusiones a que hemos llegado son verdaderas, el campo entero de la filosofía debería reducirse a la fenomenología, en cuanto el sistema, fundado en premisas dogmáticas y metafísicas, arriesgaría caer. En apoyo de esta consideración podría aducirse el hecho de que en Hegel la distinción entre fenomenología y sistema y entre dialéctica de la *Fenomenología* y dialéctica de la *Enciclopedia* permanece siempre, no obstante todo, como una distinción muy vaga y precaria. Ahora bien, es cierto que la fenomenología, entendida como progresiva superación de todas las posiciones parciales del saber, y como reconsideración y superación de toda la historia de la filosofía y de toda la cultura en general, no es tanto una introducción al sistema y a la filosofía, cuanto más bien toda la filosofía y toda la cultura vista *sub specie phaenomenologiae*; tan verdad es esto, que se ha podido decir, con gran razón, que toda la filosofía hegeliana no es en el fondo sino una fenomenología. Pero, como se sabe, el objeto de la fenomenología es llegar a lo absoluto negando dialécticamente todos los grados inferiores de la idea. Por eso ocurre que, si es cierto que la fenome-

nología recorre, de cualquier modo, todas las formas del ser y del pensamiento, en realidad estas formas son negadas en su específica autonomía en nombre de lo absoluto. Así es como Hegel considera el arte, por ejemplo, como un momento inferior y, en consecuencia, dialéctica e históricamente superable por la filosofía. Pero lo que sucede con el arte sucede de modo mucho más grave con la existencia, la personalidad, lo irracional del existir en el tiempo, que Hegel anula superando toda realidad existencial del tiempo en la concepción universalista de la historia como desarrollo de la idea. Esta incomprensión intelectualista de la existencia y del tiempo es mucho más grave, en cuanto que el tiempo se desquita de la filosofía hegeliana cuando Hegel, creyendo poner su propio sistema como el último estadio de desarrollo del pensamiento humano, en realidad no hace sino detener dogmáticamente el desarrollo histórico del pensamiento en una situación histórico-existencial dada, justamente el problema de la identidad entre pensamiento y ser nos señala de tal manera el camino que habrán de recorrer Heidegger y los existencialistas.

Las relaciones entre fenomenología y sistema, entendidas de la manera indicada, pueden aclararnos

además otro importante punto. Se ha dicho que el sistema se apoya en bases dogmáticas, en cuanto sería dogmático pretender que la fenomenología llegara realísticamente a ese absoluto sobre el cual debería construirse después el sistema. Sin embargo, debe creerse que si Hegel sintió tanto la exigencia del sistema, no fue solamente por una mal entendida sobrevivencia metafísica del dogmatismo prekantiano. Es lícito suponer, en efecto, que muy difícilmente podría reducirse toda la filosofía a fenomenología. La función de esta última es precisamente una función de introducción y de purificación, función fundamental en cuanto el máximo desarrollo del movimiento fenomenológico es garantía, para cada filosofía, de la mínima aceptación de los supuestos dogmáticos. Sin embargo, en cierto momento el proceso fenomenológico se detiene y debe detenerse. Y, adviértase bien, si decimos que debe detenerse no pensamos tanto en la fatiga totalmente humana del investigador, como en el hecho de que la fenomenología no puede nacer de la nada, sino que tiene, fatalmente, un comienzo en el tiempo. Se sabe cuánto ha atormentado a Hegel este problema del principio y del comienzo. La razón de este atormentarse del pensamiento de Hegel debe

buscarse sobre todo en el hecho de que, por más que se haga, en el principio del filosofar- justamente porque este principio no puede partir más que del *Dasein*, de la condición esencial del hombre- hay siempre algo de dogmático. Todos nosotros estamos ligados a nuestra personalidad, a nuestras condiciones de vida, al límite de nuestra cultura y a todos los límites de nuestra humanidad. Cuando comenzamos a filosofar partimos necesariamente de un dato de hecho, de un inmediato tomado como tal, y por más que nuestra intención pueda ser la de mediar tal inmediato, la de considerarlo como forma puramente aparente o fenomenológica del camino de nuestro pensamiento, queda siempre el hecho de que hemos comenzado por un dato dogmático y que esa herencia dogmática la arrastramos en todo el movimiento de nuestro pensamiento. Cuanto más dogmático es el principio, tanto más pronto se agota el proceso fenomenológico y conduce a una solución dogmática. La conciencia común reduce a tan poca cosa el movimiento de la fenomenología, justamente porque no pone en duda y no considera aparente el punto de partida, de manera que termina por identificarlo directamente con lo absoluto. En cambio, cuanto más crítica es una filosofía tanto más limita al

mínimo posible el dato dogmático inicial y transporta cada vez más allá el inevitable momento, en que la investigación se agota y se fija en un resultado. Pero así como yerra la conciencia común cuando se afirma en su realismo ingenuo, así también erraría esa filosofía que creyera posible eliminar totalmente el dogma inicial y final de la investigación. Esta investigación se mueve siempre entre dos límites, y en el filósofo que nosotros consideramos como el padre de la crítica trascendental, esos dos límites toman el nombre de *cosa en sí* y de *nóumeno*. Ahora bien, la función del existencialismo respecto de Hegel ha sido justamente la de echar luz en los límites a que nos hemos referido, límites que en Heidegger y en Jaspers, no obstante las diferencias que hay entre ambos pensadores, adquieren dos significados precisos, que son los que expresan los conceptos de *existencia* y de *trascendencia*.

No se crea ahora que la aceptación de los límites dogmáticos de la investigación sea dogmatización de la investigación misma. Por el contrario, sólo así podremos restituir a la razón filosófica su significado crítico y trascendental, pues el verdadero dogmatismo sería justamente el de querer pretender de la razón conclusiones absolutas a las que ella en realidad

no puede llegar. Pero si nosotros aceptamos ahora la investigación fenomenológica como válida dentro de los límites señalados, ¿en qué queda el sistema? Aceptada la fenomenología como introducción a la filosofía, ¿podrá la razón humana renunciar a plantearse los problemas de la metafísica y podrá renunciar a la tentativa de resolverlos, según el movimiento típico de la dialéctica trascendental de Kant? Cuando el filósofo, después de la purificación fenomenológica, ha llegado a lo absoluto, absoluto que para esa investigación es un ideal crítico, pero que se convierte, en quien ha agotado en sí mismo los límites de la fenomenología, en un punto de partida dogmático, cuando el filósofo ha alcanzado esa identidad entre pensamiento y ser, que después de Hegel ha llegado a ser la base necesaria de toda construcción filosófica, entonces, quiéralo o no nuestro filósofo, él afrontará los problemas metafísicos que, según Kant, la razón no puede menos que plantearse, y por eso construirá su sistema. Tal sistema conservará siempre en sí un residuo dogmático, pero ello no impedirá su construcción, por más que el filósofo que haya aceptado verdaderamente las premisas del criticismo, deberá reconocer que su sistema, como cualquier otro, no podrá tener las

dogmáticas características de un sistema perfecto y conclusivo. Es precisamente la severa valuación del valor crítico de la fenomenología lo que salva el significado del sistema y, antes bien, pone al sistema como momento necesario de la razón.

La razón puede y debe construir así su sistema filosófico; puede y debe realizar sus exigencias metafísicas. Es justamente por esto que Hegel no ha reducido toda la filosofía a fenomenología. Admitida como demostrada la identidad entre pensamiento y ser, puesto como resultado demostrado lo que en cambio era un ideal regulativo, Hegel construye dialécticamente las líneas sistemáticas de la realidad como Logos. El sistema de la identidad absoluta entre pensamiento y ser es la lógica hegeliana. Pero si el ser debe entrar totalmente en un orden lógico, es decir, si cada momento del ser tiene una función lógica en el seno de la realidad, ¿cada momento será efectivamente logicidad? También la naturaleza, por ejemplo, tendrá una función lógica en el sistema; pero la misma naturaleza, ¿será en sí misma Logos? La profunda sensibilidad filosófica de Hegel lo lleva a la famosa negación del Logos por la naturaleza, al mítico paso de la idea a la naturaleza. Ahora bien, si repensamos esta conclusión de la lógica hegeliana,

podemos aclarar críticamente lo que en ella ha ocurrido. El inevitable punto de partida dogmático del sistema de la lógica, ha llevado a la lógica misma a la negación de sí, del mismo modo que en Kant la razón, cuando se planteó los problemas de la metafísica, cayó en las contradicciones fecundas de la dialéctica trascendental. El mérito del existencialismo ha sido el de volver a examinar el valor del contradecirse de la lógica, contradecirse que lleva al pensamiento a renegar, después de la fundación de una lógica del ser, de sus inevitables premisas dogmáticas. A través de la contradicción lógica el pensamiento implica algo que está más allá de sí mismo; este algo es precisamente lo irracional de la existencia, la nada de Heidegger, la libertad existencial de Jaspers, el amplio mundo del existir en toda su infinita riqueza. El existencialismo nos ha enseñado en qué forma ese mundo puede ser alcanzado sin reducirlo a pensado, y por eso sin negarlo en su autonomía. La razón es fecunda en sus contradicciones, pues por medio de éstas, en su derrota (*Scheitern*), pone el fundamento de la existencia. Y mientras Hegel intelectualizaba la naturaleza, el existencialismo ha salvado la libertad de la naturaleza y la libertad de la vida del hombre.

No se crea, sin embargo, que la función de la existencia, a través del lógico contradecirse, sea una desvalorización de la lógica. La, lógica constructiva tiene una razón de ser, tanto que, así como la fenomenología es el pensamiento de toda la realidad *sub specie phaenomenologiae*, así la lógica es toda la realidad *sub specie logicae*, y así como la fenomenología, en sí válida y autónoma, abría el camino al sistema de la lógica, así el contradecirse de la lógica abre el camino al mundo, de la existencia. El existencialismo ha planteado el problema del estudio de la contradicción como fundamento del existir, estudio que debe ser retomado y profundizado.

Estamos pues frente al mundo de la existencia, al segundo tema fundamental del pensamiento de Heidegger. Justificada críticamente la posibilidad y la realidad de este mundo en la realidad del ser, se trata ahora de delimitarlo, de describirlo. Sentado que la existencia sea el existir en el tiempo, lo irracional de la personalidad, la vida de la naturaleza y del hombre en todas sus formas, es cierto que, una vez más, es toda la realidad que se presenta *sub specie existentiae*. El análisis de Heidegger se profundiza y el plano existencial ya no estará constituido solamente por la *existencia banal* y por la *existencia que se encuentra a sí*

misma, sino por toda la realidad considerada en su existencialidad. La misma fenomenología se convierte aquí en la prueba de la no posible eliminación del *primum* existencial; la lógica se convierte en pura y simple contradicción que funda la existencia; la naturaleza se transforma en la vida dinámica e inaferrable del todo; el hombre, expresión de esa vida universal, se pone como esa humanidad existencial que resume en sí, compendio y epílogo del universo, como decía Pico de la Mirándola, el misterio y el destino de la naturaleza. Microcosmo que incluye en sí el macrocosmo, el hombre es persona que, a la manera de Goethe, revive el sentido del todo. Y de la existencia de la persona se pasa al problema del existir puramente anónimo de Heidegger, se pasa al problema de la relación de las personas, al problema jaspersiano de la comunicación, en fin, a la conciencia de nuestra finitud y a la aceptación de la muerte, a la libertad para la muerte. Sería ingenuo creer que sólo el existencialismo se ha planteado estos problemas, pues ellos están vivos y presentes en toda la historia del pensamiento, occidental. El mismo Hegel, que ha desconocido el plano de la existencia, dio del hombre una definición que podría parecer kierkegaardiana, cuando al final de la *Filosofía de la Natu-*

raleza aclaró la fatal inadecuación del hombre, señalándola como la enfermedad original, el germen innato de la muerte .

Siendo toda la realidad pensada como existencialidad, cuya más alta forma- dicho sea sólo incidentalmente- está representada por la existencia social y política, que en su finitud replantea para la comunidad los problemas de la existencialidad de la persona, el mundo de la existencia debe necesariamente contener en sí los problemas de las formas del espíritu: del arte, de la moral, de la misma filosofía pensada como expresión de vida espiritual. Pero si el mundo de la existencia contiene tales formas, las contiene, precisamente, y no las plantea en su autonomía y en su libertad. Justamente del misterio de la persona nacen esas formas de vida existencial de las que podrán surgir las formas espirituales. Tan verdad es, que el número y las razones de vida de tales formas son investigados por nosotros en las posibles experiencias de la personalidad: así hizo Vico, proyectando su propia experiencia autobiográfica en la filosofía del espíritu de la *Sienza Nuova*, y así también hace Benedetto Croce, siempre reacio a esquematizar en una fórmula técnica la viva experiencia espiritual que se expresa en la perfección de

las formas, de las que el orden y el número, injustificables dogmáticamente, se investigan en la experiencia vital de la personalidad que puede vivir toda la realidad como poesía o como pensamiento o como concreción moral. Y el hombre, ciertamente, en su unidad existencial, o como diría Croce, utilitaria, es la unidad de todas las formas, mientras que el poeta, el filósofo y el héroe, expresan el universo vivido bajo la luz de una forma particular.

El mundo del existir es, pues, además de todo, el hombre en la unidad de su persona, el hombre utilitario que no es todavía el poeta, ni el filósofo, ni el héroe, pero que está dotado siempre de fantasía, de razón, de sentimiento moral. Es por esto que, al considerar la función particular que la existencia, con relación a lo que se ha dicho, asume en la vida del ser, estábamos dispuestos a considerarla materia y potencia, respecto de la actualidad de las formas espirituales, más que forma espiritual ella misma. Y por eso, después de haber advertido que el mundo del existir tiene una función muy próxima a la que asume, en el pensamiento de Croce, la forma económica, hemos indicado la existencia como materia y no como forma. A lo cual objeta Croce que una pura materia no puede existir de ninguna manera, y

que debe concebirse la relación entre materia y forma sobre el modelo de la relación aristotélica, donde la forma es siempre materia de una forma superior, y la materia es siempre forma de una materia inferior. Aquí Croce tiene razón, sin duda alguna; y no tendríamos mucho que objetar a quien considerara, dentro de ciertos límites, a la fenomenología como materia de la lógica y a la lógica como materia de la existencia, a condición de que se mantenga bien firme el principio de que el mundo de la existencia, llamémoslo también forma, si nuestro discurso resulta con ello más claro, sea considerado como forma existencial, y no como forma espiritual, es decir, sea considerado como materia de las formas espirituales.

Si examinamos ahora la función que asume en Croce la forma utilitaria del espíritu, vemos en seguida el carácter completamente especial que adquiere esa forma respecto de las otras. Ella es, lógicamente, la verdadera primera forma del espíritu, anterior a todas las otras, anterior también a la misma forma intuitiva, fantástica o lírica. El mismo Croce ha aclarado a menudo y desde varios puntos de vista, las razones de tal anterioridad de la forma utilitaria. Nosotros quisiéramos que esa forma fuera

reconocida como la que potencialmente contiene en sí toda la vida espiritual, como la verdadera forma auroral , como esa existencia, esa vida que no es espíritu, pero que es la condición necesaria para el surgir de la vida del espíritu. La relación entre forma y materia en las formas espirituales no nos parece, en otras palabras, que pueda concebirse como relación entre una forma, por ejemplo el arte, y una materia en la cual se agregan todas las otras formas. Más bien nos parece relación entre una forma espiritual y la materia concebida como existencia, puesto que en la existencia todas las formas espirituales están presentes, pero precisamente, respecto de su actualidad, en potencia , o, si se quiere, como forma inferior, y por lo tanto no espiritual. Pues si la forma utilitaria fuera forma espiritual, ¿cómo podría retroceder luego lógicamente para convertirse en materia del arte? Aquí ni siquiera la relación aristotélica entre forma y materia, indicada por Croce, podría justificar semejante retrocesión .

Nuestra tesis en cuanto a que la forma utilitaria tiene la función de la existencia, nos parece aun más confirmada cuando pensamos en los múltiples problemas que la forma utilitaria resuelve en el pensamiento de Croce: desde el problema de lo lírico del

arte al del error. Supuesto necesario del arte, y por lo tanto del pensamiento; supuesto necesario de la vida moral; supuesto también del espíritu teorético y del espíritu práctico; causa del error y elemento fundamental del seudoconcepto; ¿qué es la forma práctica sino, precisamente, la materia de las formas espirituales?

Nuestro problema es éste: cuando se habla de la existencia y de ese plano de la realidad que se señala, a partir de Croce, como una forma utilitaria, ¿puede hablarse en realidad de una forma espiritual? La misma relación entre las formas, entendida como relación de circularidad, nos parece que no puede explicarse si no se coloca, en la base del ritmo de las formas, el existir, pero no como una forma entre las otras, sino como principio que hace posible la distinción dialéctica de las formas mismas. Cada forma espiritual es ella misma en cuanto no es las otras. Pero como toda forma es todo el espíritu de esa forma, ¿en qué consiste ese *no es*? Este *no ser* que *limita* la totalidad de una forma y por lo tanto la distingue de las demás- pues de otro modo cada forma coincidiría con el todo y no sería posible distinción alguna- es inasible directamente por el pensamiento; por lo tanto, no es forma, sino pura materia, y no

podría ser de otra manera si, lógicamente, *no es*. Es cierto que todo lo que es realidad espiritual es síntesis de forma y materia; sin embargo, sobre esa única base nunca podremos distinguir una forma de otra. Si toda la realidad es realidad espiritual y se realiza en las formas, ¿Cuál podría ser el contenido de la forma estética? Evidentemente no podría ser sino el conjunto de las otras formas; en el caso de Croce, lo útil, la vida moral, el pensamiento. Pero, aparte de otras complicaciones, si tales formas están ya formadas y son autónomas, ¿cómo pueden llegar a ser materia del arte?

Las observaciones anteriores son justamente las que nos han hecho pensar que si Croce habla de una forma utilitaria del espíritu, en realidad esa forma ejerce en su sistema una función muy especial. Repetimos que si antecedente del arte es sólo la forma utilitaria, es así porque tal forma en realidad no está *formada*, sino que tiene un carácter híbrido en virtud del cual, para colocarla como contenido y materia del arte no es necesario destruir ninguna síntesis de forma y materia. Y lo mismo debe decirse cuando la forma utilitaria se usa para explicar el error. Por eso hemos tenido oportunidad de advertir: -Hay que retomar los términos crocianos de la discusión y re-

conocer que existe... una zona del ser que no es pensable en la perfección de una forma, un aspecto de la vida de lo real que no tiene ninguna autonomía espiritual, ni siquiera esa autonomía que según Croce corresponde al sentimiento y a la actividad económica; un momento dialéctico, en fin, frente a la pureza y a la positividad de todas las formas del espíritu, momento que, precisamente porque es negativo, puede permitir el incesante movimiento creador de la vida espiritual, por el que de la equivocidad del existir renacen continuamente la plenitud del arte, la absolutez del pensamiento filosófico y la santidad de la vida moral . Vida espiritual es justamente el formar la materia, pero es obvio que ello no es posible si no existe la materia y todo es forma. Aquí es donde nos parece que debe verse la mejor exigencia del existencialismo; insistir sobre esa materia, sobre ese no ser, sobre esa *existencia*.

Pasemos ahora a lo que hemos considerado como el tercer tema fundamental del pensamiento de Heidegger. Se ha dicho que en el análisis heideggeriano de la existencia se manifiesta en cierto momento una exigencia moral. Tal exigencia se expresa ya en el sobreentendido juicio desvalorativo sobre la existencia vulgar, ya en la apelación a aceptar la fi-

nitud como elemento fundamental de la existencia del hombre. La viril consideración de la muerte, la conciencia de los límites de la personalidad y de la acción humana, la voluntad de realizarse en el tiempo proyectándose hacia el futuro, son todos elementos que, presentándose como un análisis de la existencia, son en realidad, el reconocimiento de que el mundo limitado del existir, mientras exige fidelidad a nuestra condición de hombres, remite, sin embargo, en la angustia que no es eludida sino aceptada, a algo que supera los límites de la existencia, a un principio genéricamente moral que transporta al hombre a un plano más positivo y creativo que el del angustioso límite de la existencia. Y justamente cuando más se esfuerza Heidegger por afirmar lo finito, el mismo finito remite a algo que lo trasciende. Heidegger concibe esta trascendencia como el fundamento crítico del existir. Pero en realidad en el mundo de la existencia se abre camino también otra exigencia, de superación, exigencia que, indomable en el seno del hombre, lo lleva, precisamente porque acepta lo finito temporal de la muerte, hacia un mundo ultratemporal y realizado, de algún modo, en lo absoluto y en la eternidad.

La oculta exigencia moral de Heidegger, que el mismo Heidegger no habría querido nunca reconocer, es la exigencia de un plano del ser que supere dialécticamente la existencia. No diría, como alguien ha querido interpretar, que ella exige un complemento teológico. Es más bien algo análogo a ese movimiento de pensamiento por el que Hegel pasa del mundo de la naturaleza al del espíritu. Mundo del espíritu que es en cierto modo una redención de la finitud del hombre y de la ineluctabilidad de la muerte. En la tenacidad con que Heidegger se afirma sobre el mundo de la existencia sin redención, hay por cierto una actitud casi religiosa, de una religiosidad típicamente protestante, puesto que la sobrevaloración de lo finito en el hombre es, en el fondo, una desvaloración de la obra del hombre. Así es como, justamente donde Heidegger insiste en su posición rigurosamente inmanentista, se revela en su filosofía una visión de carácter religioso.

Heidegger nos invita a afirmar la condición finita y la concreta existencia del hombre. Sin embargo, es precisamente su exigencia, diríamos humanística, lo que nos empuja a sobrepasar el plano de la existencia, a pensar al hombre no sólo en la angustia de su desesperación sino en la posibilidad creativa que na-

ce, de esa angustia, en la potencialidad humana de crear un mundo de valores provistos de un significado espiritual y eterno.

El problema que se plantea en seguida a propósito del reconocimiento de un mundo del espíritu queda sin embargo abierto. La exigencia de una vida espiritual no es el fundamento crítico de las formas de la vida espiritual considerada como un momento de la dialéctica del ser. Si la existencia puede fundarse críticamente por medio de las lógicas contradicciones de la lógica sistemática, ¿cuál es el fundamento crítico del mundo del espíritu? La respuesta de que cada forma del ser es forma espiritual, es una respuesta demasiado genérica, del mismo modo que sería genérico observar que toda la realidad del ser es existencia, pues, como se sabe, todo plano del ser presenta, desde un punto de vista propio, toda la realidad.

Otra solución podría ser el retorno a la tríada hegeliana: Logos-naturaleza-espíritu, retorno que podría resolver muchos problemas, pero que nos haría correr el riesgo de desconocer el valor típico de las formas espirituales intelectualizándolas como grados lógicos racionales que la idea debe negar y superar no sólo idealmente, sino concretamente.

La exigencia moralista de Heidegger es pues la exigencia de la vida espiritual; pero nosotros tenemos que sostener la necesidad de hacer surgir dialécticamente la vida del espíritu del mundo de la existencia. Los problemas críticos que hace surgir el paso dialéctico entre existencia y espíritu, los problemas de la comprensión no intelectualista- por parte del pensamiento- de las formas de la vida espiritual, son problemas todavía abiertos, que no vale la pena proponer como dogmáticamente resueltos. La profundización de las relaciones entre existencia y vida espiritual, que son las relaciones entre existencia y valor, nos parece un hondo tema de discusión para el pensamiento contemporáneo.

El cuarto tema fundamental del pensamiento de Heidegger es el problema del tiempo y de la historia. Heidegger tuvo el mérito de insistir sobre el valor de la temporalidad como fundamento estructural de la existencia. Nos ha revelado un aspecto del problema del tiempo que, después de San Agustín, se había mantenido demasiado alejado de los problemas más discutidos del pensamiento occidental. Claro que el problema del tiempo, considerado como fundamento de la personalidad, problema hondamente sentido ya por Kierkegaard, pone en discusión el

carácter fundamental de la historia concebida en sentido hegeliano. La historia de Hegel, en su significado universal y en su plantearse como filosofía de la historia, absorbe completamente en sí el problema del valor del individuo y de la libertad de la persona. Sin embargo, también aquí Heidegger, para afirmar un carácter del problema, eliminó con excesiva rigidez el problema opuesto: pues si es verdad que todo plano del ser representa, en su forma particular, toda la realidad, el problema del tiempo se proyectará en modos diversos según se lo plantee en términos de fenomenología, de racionalidad lógica del sistema, de existencia o de vida espiritual.

El tiempo, como problema de la fenomenología, será la necesidad de superar toda concepción dogmática del tiempo hasta la resolución del tiempo mismo en el pensamiento, hasta el punto de purificar el pensamiento filosófico de toda ligazón histórica contingente, de toda condición histórica que limite la visión universal, e histórica, en este sentido, del pensamiento filosófico. Cierto es que la fenomenología no conseguirá nunca superar completamente las condiciones históricas contingentes, de manera que su superación del tiempo y su resolución del tiempo en el pensamiento será siempre con relación

a lo que se ha dicho sobre el carácter del método fenomenológico, un ideal trascendental más que un dogmático resultado alcanzado.

En la fenomenología el problema del tiempo representa la desvinculación del pensamiento y del tiempo; pero ello no impide que desde el punto de vista lógico el tiempo se convierta en una función categorial o, según Kant, en una intuición pura *a priori*. Frente a este concepto lógico del tiempo, en el que éste es reducido a una función del pensamiento, reacciona dialécticamente la concepción existencialista del tiempo como fundamento y estructura de la existencia. Aquí el tiempo ya no es función racional, sino tiempo cualitativo que plantea el problema del pasado, del presente y del futuro. La tridimensionalidad temporal se convierte en la base, a su vez, del existir del hombre en su concretez de comienzo y de fin del tiempo, del nacimiento a la muerte. Efectivamente, para nuestro existir, el problema del tiempo es el problema de nuestro destino en lo finito. No queremos profundizar aquí si el tiempo auténtico de nuestra personalidad consiste en el futuro que reabsorbe al presente y al pasado, como quiere Heidegger; o que se exprese en el concepto de instantaneidad de Kierkegaard; o en el mito nietzscheano del

eterno retorno; no queremos profundizarlo aquí tanto más cuanto que estos conceptos están armónicamente vinculados y críticamente reflexionados. De todos modos, es cierto que el problema del tiempo representa el centro de la filosofía de la existencia; no hay que olvidar, sin embargo, que el plano existencial no queda reducido y empobrecido constriñéndolo en los límites de un análisis crítico del tiempo.

Contra el concepto existencial del tiempo reacciona después la concepción espiritual de la temporalidad, solamente en la cual el tiempo se eleva a dignidad de verdadera historicidad. Si el tiempo existencial es finito, el tiempo espiritual representa en cambio la eternización de lo finito. Los momentos temporales de nuestra vida adquieren un valor aun en su finitud, que la creación espiritual transforma en realidad emblemática e ideal. El espíritu hace que cada acto humano, realizado en su completez y en su perfección, se convierta en *monumentum aere perennius*. En el mundo del arte, en la visión universal del pensamiento filosófico, en la sublimidad de todo acto moral, experimentamos cómo del seno de lo finito surge lo eterno, aprehendemos cómo *I uom s eterna*. La religión promete al hombre una

realidad sobrenatural; la vida del espíritu, la vida concreta, constructiva y operante, ofrece al hombre la única eternidad compatible con su finita existencialidad y con su destino de nacimiento y de muerte. La eternidad no puede conmensurarse con el tiempo, y nosotros sentimos, como seres existenciales, que nuestra vida no puede tener con la eternidad, concebida en su absoluta trascendencia, ninguna relación concreta que se deje encerrar y contener en la historicidad de lo existente y de la vida espiritual. Y sin embargo, justamente después de haber comprobado la inconmensurabilidad del tiempo con la eternidad, Spinoza no sabe mantener la certidumbre de su convicción en el valor eterno del hombre: *sentimus experimurque nos aeternos esse*.

El problema del tiempo con relación a las formas del espíritu es, sobre todo, problema de la eternidad de las formas en la historia. La historia, sin embargo, no es sólo historia del arte, historia del pensamiento e historia de las concretas acciones morales de los hombres; tampoco es sólo historicidad existencial e historia de lo existente. Hay un problema de la historia, que es el problema mismo de la filosofía considerada como fundamento de la historia universal. Hay, en otras palabras, la exigencia de

Giambattista Vico, el problema de una *historia ideal eterna*. Éste es un problema tan vivo en el pensamiento contemporáneo que no cabe insistir en él, pero que debemos recordar aquí para que resulte bien claro que la historicidad existencial no resuelve en su totalidad, como creen los, existencialistas, el problema de la historia.

En el análisis de la filosofía de Heidegger que acabamos de hacer, y en la discusión sobre los cuatro temas fundamentales que hemos creído poder distinguir en esa filosofía, pusimos en relación el existencialismo con los problemas que nos parecen más vivos en el pensamiento contemporáneo. Resulta que el existencialismo plantea exigencias nuevas a nuestra especulación y nos invita, de todos modos, a someter a nuevo examen nuestras convicciones. La filosofía de la existencia no es una nueva filosofía que se oponga a las demás; ella señala horizontes totalmente nuevos a la investigación filosófica; ella se pone en relación- y en relación histórica- con las exigencias fundamentales del pensamiento europeo. Nacida para combatir y para destruir la filosofía hegeliana, tendrá el singular destino, no raro en la historia del pensamiento filosófico, de volver a hacernos reflexionar y revalorar precisamente ese

pensamiento que ha creído haber vencido para siempre. La consecuencia de una profunda meditación sobre los problemas de la filosofía de la existencia nos lleva nuevamente a Hegel. Un Hegel nuevo, acaso, pero un Hegel cada vez más próximo al Hegel histórico, cuyos fundamentales problemas de la fenomenología y de la tríada dialéctica, Logos-naturaleza-espíritu, por más que requieran ser pensados nuevamente, vuelven hoy a imponerse presentándose como elementos fundamentales de nuestra visión filosófica.

La interpretación del pensamiento hegeliano, con la que hemos tratado de relacionar los problemas del existencialismo, es, naturalmente, una interpretación nuestra, que debe ahondarse y, tal vez, en ese ahondamiento, aun corregirse. Presupone, y al mismo tiempo justifica, una visión filosófica del ser que, justamente por el lugar que asigna al plano de la existencia y por la exigencia de no intelectualizar las formas espirituales, no es tan sólo una filosofía del espíritu, sino más bien, podría decirse mejor, una filosofía del ser. Puesto que la vida espiritual, para que quede a salvo su autonomía y se distinga netamente su profunda diferencia de la vida puramente existencial, no se identifica *sic et sempliciter* con la dia-

léctica del ser, sino que entra, en cambio, en ella como uno de sus momentos particulares. La fenomenología nos lleva al sistema del Logos que, como la fenomenología resumía en sí toda la realidad, coloca el fundamento lógico y dialéctico de todo el ser. Es en el sistema del Logos donde los momentos del ser, representados por la fenomenología, reciben de la misma logicidad del ser, de la existencia, de la vida espiritual, su justificación racional en el seno de toda la realidad, poniéndose como sus momentos dialécticos. El Logos funda la función racional de los momentos del ser en cuanto el Logos mismo piensa la realidad en su lógica racionalidad. Pero si el Logos justifica la función racional de la existencia y del espíritu en el ser todo, no aprehende, precisamente porque la racionaliza y la reduce a pensado, la naturaleza íntima y autónoma de la existencia y de la vida espiritual. Así señala, en su lógico contradecirse que representa la profunda exigencia de la dialéctica trascendental de Kant, un plano que está situado más allá del Logos: el plano de la existencia, del que surge y se desarrolla la vida espiritual. La misma filosofía es de la vida del espíritu la expresión más alta, y el pensamiento filosófico, a su término ideal, puede muy bien decir, como la idea de Hegel, que es la vida

más completa y profunda. Pero no debe olvidarse que cualquier sistematización filosófica presupone una fenomenología, y que, como el término de la fenomenología, único que podría asegurar el carácter absoluto de un sistema filosófico, no se alcanza nunca en realidad, cada sistema filosófico se apoya, inevitablemente, en bases dogmáticas. Este reconocimiento es una invitación profunda a la humildad y a la meditación, que nunca debería cesar, acerca de los límites críticos que Kant ha señalado a la razón humana. Todo pensamiento, en la cumbre ideal de su desarrollo, es sin duda alegría y profunda plenitud de vida, pero siempre es algo menos que la vida misma que avanza siempre y se desarrolla en su infinita riqueza.

¿QUE ES METAFÍSICA?

¿Qué es metafísica? La pregunta hace concebir la esperanza de que se va a hablar *acerca* de la metafísica. Renunciamos a ello. En su lugar vamos a dilucidar una determinada cuestión metafísica. De este modo nos sumergimos inmediatamente dentro de la metafísica misma. Con lo cual le procuramos la única posibilidad adecuada para que se nos ponga, ella misma, de manifiesto.

Nos proponemos, primero, *plantear* un interrogante metafísico; intentamos, luego, *elaborar* la cuestión que encierra, y terminamos *respondiendo* a ella.

PLANTEAMIENTO DE UN INTERROGANTE METAFÍSICO

La filosofía, considerada desde el punto de vista de la sana razón humana, es, según Hegel, el mundo al revés . Por esto, la particularidad de nuestra empresa requiere una caracterización previa. Surge ésta de una doble característica del preguntar metafísico.

En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo, de la metafísica. Es siempre el *todo* de la metafísica. En segundo lugar, ninguna pregunta metafísica puede ser formulada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *él mismo envuelto en ella.*

De aquí desprendemos, por de pronto, esta indicación: el preguntar metafísico tiene que ser en tota-

lidad y debe plantearse siempre desde la situación esencial en que se halla colocada la existencia interrogante. Nos preguntamos, *aquí y ahora, para nosotros*. Nuestra existencia- en la comunidad de investigadores, maestros y discípulos- está determinada por la *ciencia*. ¿Qué esencial cosa nos acontece en el fondo de la existencia cuando la ciencia se ha convertido en nuestra *pasión*?

Los dominios de las ciencias están muy distantes entre sí. El modo de tratar sus objetos es radicalmente diverso. Esta dispersa multiplicidad de disciplinas se mantiene, todavía, unida gracias tan sólo a la organización técnica de las Universidades y Facultades, y conserva una significación por la finalidad práctica de las especialidades. En cambio, el enraizamiento de las ciencias en su fundamento esencial se ha perdido por completo.

Y sin embargo, en todas las ciencias, siguiendo su propósito más auténtico, nos las habemos con el ente mismo . Mirado desde las ciencias, ningún dominio goza de preeminencia sobre otro, ni la Naturaleza sobre la Historia, ni ésta sobre aquella. Ninguna de las maneras de tratar los objetos supera a las demás. El conocimiento matemático no es más riguroso que el histórico-filológico; posee, tan sólo,

el carácter de exactitud , que no es equivalente al de rigor. Exigir exactitud de la Historia sería contravenir a la idea del rigor específico de las ciencias del espíritu. *La referencia al mundo* que impera en todas las ciencias, en cuanto tales, las hace buscar el ente mismo, para hacer objeto de escudriñamiento y de fundamentación, en cada caso, el qué de las cosas y su modo de ser. En las ciencias se lleva a cabo- en idea- *un acercamiento a lo esencial de toda cosa.*

Esta especialísima referencia al ente mismo en el mundo es sustentada y conducida por una actitud de la existencia humana, *libremente adoptada.* También en su hacer y omitir, pre y extracientíficos, el hombre tiene que habérselas con el ente. Pero la ciencia se distingue porque concede *a la cosa misma*, de manera fundamental, explícita y exclusiva, la primera y última palabra. En esta rendida manera del interrogar, del determinar y del fundamentar se lleva a cabo una sumisión al ente mismo, para que se revele lo que hay en él. Esta *servidumbre* de la investigación y de la doctrina llega a constituirse en fundamento de la posibilidad de un propio , bien que limitado, señorío directivo en la totalidad de la existencia humana. La especial referencia al mundo, propia de la ciencia, y la actitud humana que a ella nos lleva, no pueden

entenderse bien sino luego de ver y captar qué *es lo que ocurre* en esa referencia al mundo. El hombre- un ente entre nosotros- hace ciencia . En este hacer acaece nada menos que la *irrupción* de un ente, llamado hombre, en el todo del ente y, en tal forma, que en esta irrupción y mediante ella, queda al descubierto el ente en su *qué es* y en su *cómo es*. Esta descubridora irrupción sirve, *a su modo*, para que por vez primera el ente se recobre a sí mismo.

Estas tres cosas: referencia al mundo, actitud e irrupción, traen consigo, en su *unidad radical*, una encendida *simplicidad* y *acuidad* del existir del hombre en la existencia científica. Si queremos captar de una manera explícita la existencia científica, tal como la hemos esclarecido, tendremos que decir:

Aquello a que se endereza esa referencia al mundo es *al ente mismo*- y a nada más.

Aquello de que toda actitud recibe su dirección es *del ente mismo*- y de nada más.

Aquello en lo cual irrumpe la investigación para dilucidarlo *es en el ente mismo*- y en nada más.

Pero, cosa notable, en la manera misma como el hombre científico se asegura de lo que *más propio* le es, habla, precisamente, de *otro*.

Lo que hay que inquirir es tan sólo el ente y, por lo demás-*nada*; el ente sólo y- *nada* más; únicamente el ente, y fuera de él- *nada*.

¿Qué pasa con esta nada? ¿Es un azar que hablemos tan espontáneamente de este modo? ¿Será una manera de hablar, y nada más?

Pero ¿a qué preocuparnos de esta nada? La nada es lo que la ciencia rechaza y abandona por ser *nadería*. Sin embargo, al abandonar así la nada ¿no la admitimos ya? Pero ¿podemos hablar de admisión si no admitimos *nada*? ¿No caemos con todo esto en una vana disputa de palabras? ¿No es *ahora*, precisamente, cuando la ciencia debiera poner en juego de nuevo su seriedad y sobriedad, puesto que lo único que le preocupa *es el ente*? ¿Qué puede ser la nada para la ciencia sino abominación y fantasmagoría?

Si la ciencia tiene razón, una cosa hay, entonces, de cierta: la ciencia no quiere saber nada de la nada. Y ésta es, en último término, la concepción rigurosamente científica de la nada. Sabemos de ella en la medida precisa en que de la nada, nada queremos saber.

La ciencia nada quiere saber de la nada. Pero no es menos cierto también que, justamente, cuando intenta expresar su propia esencia recurre a la nada.

Echa mano de lo que desecha. ¿Qué *discorde* esencia se nos descubre aquí?

Al reflexionar sobre nuestra existencia fáctica (de hecho)- una existencia determinada por la ciencia- hemos abocado a un *conflicto*. En este *conflicto* se ha planteado un interrogante. En realidad no falta más que formular la interrogación:

¿*Qué pasa con la nada*?

ELABORACIÓN DE LA CUESTIÓN

La elaboración de la cuestión acerca de la nada ha de colocarnos en aquella situación que haga posible la respuesta, o que patentice la imposibilidad de la misma. La ciencia admite la nada, es decir, la abandona con indiferencia desde su altura como aquello *que no hay*.

Sin embargo, intentemos preguntar por la nada: ¿Qué es la nada? Ya la primera acometida nos muestra algo insólito. De antemano, suponemos en este interrogante a la *nada* como algo que es de éste u otro modo, es decir, como un ente. Pero, precisamente, si de algo se distingue es de todo ente. El preguntar por la nada- qué y cómo sea la nada- *trueca lo preguntado en su contrario*. La pregunta se despoja a sí misma de su propio objeto.

Por lo cual, toda *respuesta* a esta pregunta resulta, desde un principio, imposible. Porque la respuesta se desenvolverá necesariamente en esta forma: la nada es esto o lo otro. *Tanto la pregunta como la respuesta* respecto a la nada son, pues, igualmente, un *contra-sentido*.

No es, pues, menester la previa repulsa de la ciencia. La norma fundamental que suele adscribir comúnmente al pensamiento, el principio de que hay que evitar la contradicción, la *lógica* general, echa por tierra la pregunta formulada. El pensamiento en efecto- que siempre es, por esencia, pensamiento de *algo*-, para pensar la nada tendría que actuar contra su propia esencia.

Puesto que nos está vedado convertir la nada en objeto alguno, estamos ya al cabo de nuestro interrogante acerca de la nada- suponiendo que en esta interrogación sea la *lógica* la suprema instancia y que el *entendimiento* sea el medio y el pensamiento el camino para captar *originariamente* la nada y decidir sobre su posible descubrimiento.

Pero ¿no es intangible la soberanía de la lógica ? ¿No es realmente el entendimiento soberano en esta cuestión acerca de la nada? En efecto, sólo con su ayuda podemos determinar la nada y situarla,

aunque no sea más que como un problema que se devora a sí mismo. Porque la nada es la *negación* de la omnitud del ente, es sencillamente, el no ente. Con ello subsumimos la nada bajo la determinación superior del no, y, por tanto, de lo negado. Pero la *negación* es, según doctrina dominante e intacta de la lógica , un acto específico del entendimiento. ¿Cómo entonces eliminar el entendimiento en nuestra pregunta por la nada, y sobre todo, en la cuestión de la posibilidad de formularla? Sin embargo, ¿es tan cierto lo que ahí damos por supuesto? ¿Representa el no, la negatividad y, con ello, la negación, la determinación *superior*, bajo la cual cae la *nada*, como una *especie de lo negado*? *¿Hay nada solamente porque hay no, esto es, porque hay negación*? *¿O no ocurre, acaso, lo contrario, que hay no y negación solamente porque hay nada*? Cuestión no resuelta ni tan siquiera formulada explícitamente. Nosotros afirmamos: *la nada es más originaria que el no y que la negación*.

Si esta tesis resulta justa, la posibilidad de la negación como acto del entendimiento y, con ello, el entendimiento mismo, dependen en alguna manera de la *nada*. Entonces, ¿Cómo pretende aquel decidir sobre ésta? ¿No descansará, en último término, el aparente *contrasentido* de la pregunta y de la respuesta

acerca de la nada en la ciega *obstinación* de un entendimiento errabundo?

Pero si no nos dejamos despistar por la imposibilidad formal de la pregunta acerca de la nada y, a pesar de ello, llegamos a formularla, tendremos que satisfacer, por lo menos, la exigencia fundamental de *toda* posible pregunta. Si vamos a *interrogar*, como sea, a la nada, es preciso que, previamente, la nada *se nos dé*. Es menester que podamos encontrarla.

¿Dónde buscar la nada? ¿Cómo encontrarla? Para poder encontrar algo, ¿no es preciso saber que está ahí? Efectivamente. Casi siempre ocurre que el hombre no puede buscar algo si no sabe, por anticipado, que está ahí lo que busca. Pero en nuestro caso lo buscado es la *nada*. ¿Habrá en último término un buscar *sin* esa anticipación, un buscar al que es inherente un *puro* encontrar?

Sea de ello lo que quiera, lo cierto es que *conocemos la nada*, aunque no sea más que como algo de que hablamos a diario en todas partes. Y hasta podemos aderezar, previamente, en una definición , esta vulgar nada, desteñida en toda la palidez de lo obvio, que se desliza tan insensiblemente en nuestras conversaciones:

La nada es la negación pura y simple de la omnitud del elite.

Esta caracterización de la nada, ¿no es, al fin y al cabo, una indicación de la dirección en que únicamente podremos tropezar con ella? Es preciso que, previamente, la *omnitud del ente* nos sea dada para que *como tal* sucumba sencillamente a la negación, en la cual la nada misma habrá de hacerse patente.

Bien; pero, aun prescindiendo de lo problemática que es la relación entre la negación y la nada, ¿cómo vamos a hacer nosotros- seres finitos- que el todo del ente sea accesible en sí mismo, en su omnitud, y, especialmente, que sea accesible para nosotros? Podemos, en todo caso, pensar en idea el todo del ente, negar en el pensamiento este todo así formado, y luego pensarlo , a su vez, como negado. Pero por este camino obtendríamos el concepto formal de una nada *figurada*, mas no la *nada misma*. Pero la nada es nada, y si, por otra parte, representa la completa indiferenciación, no puede existir diferencia alguna entre la nada figurada y la nada auténtica . Por otra parte, ¿no es esta auténtica nada aquel concepto *contradictorio*, bien que oculto, de una nada que es? Ésta ha de ser la última vez que las objeciones del entendimiento detengan nuestra bús-

queda, que sólo una *experiencia radical* de la nada podría legitimar.

Cierto que nunca podemos captar absolutamente el todo del ente, no menos cierto es, sin embargo, que nos hallamos colocados en medio del ente, que, de una u otra manera, nos es descubierto en totalidad. En última instancia, hay una diferencia esencial entre *captar el todo* del ente en sí y *encontrarse* en medio del ente *en total*. Aquello es radicalmente imposible. Esto acontece constantemente en nuestra existencia.

Parece, sin duda, que en nuestro afán cotidiano nos hallamos vinculados unas veces a éste, otras a aquel ente, como si estuviéramos perdidos en éste o aquel distrito del ente. Pero, por muy disgregado que nos parezca lo cotidiano, abarca, siempre, aunque sea como en sombra, el ente en total. Aun cuando no estemos en verdad ocupados con las cosas y con nosotros mismos- y precisamente entonces-, nos sobrecoge este todo , por ejemplo, en el *verdadero aburrimiento*. Éste no es el que sobreviene cuando sólo aburre este libro o aquel espectáculo, esta ocupación o aquel ocio. Brota cuando se está aburrido . El aburrimiento profundo va rodando por las simas de la existencia como una silenciosa niebla y

nivela a todas las cosas, a los hombres, y a uno mismo en una extraña indiferencia. Este aburrimiento nos releva el ente en total.

Otra posibilidad de semejante patencia se ofrece en la *alegría* por la presencia de la existencia- no sólo de la persona-de un ser querido.

Semejante temple de ánimo, en el cual uno se encuentra de tal o cual manera, nos permite encontrarnos en medio del ente en total y atemperados por él. Este encontrarse, propio del *temple*, no sólo hace patente, en cada caso a su manera, el ente en total, sino que este descubrimiento, lejos de ser un simple episodio, es el acontecimiento radical de nuestro existir.

Lo que llamamos sentimientos no son ni fugaces fenómenos concomitantes de nuestra actitud pensante o volitiva, ni simples impulsos de ella, ni tampoco estados simplemente presentes con los que nos avenimos en una u otra forma.

Sin embargo, cuando estos temples del ánimo nos conducen de esa suerte frente al *ente en total*, nos ocultan, precisamente, la nada que buscamos. Y menos se nos ocurrirá ahora pensar que la negación del ente en total, que se nos hace patente en el temple, nos pueda colocar frente a la nada. Porque esto sólo

podría ocurrir, con pareja radicalidad, en un *temple* de ánimo que por su *más auténtico* sentido descubridor nos patentizara la nada.

¿*Hay en la existencia del hombre un temple de ánimo tal que le coloque inmediatamente ante la nada misma*?

Se trata de un acontecimiento posible y, si bien raramente, real, por algunos momentos, en ese temple de ánimo radical que es *la angustia*.

No aludimos a esa frecuentísima inquietud que, en el fondo, no es sino un ingrediente de la medrosidad en que tan fácilmente podemos caer. Angustia es radicalmente distinto de miedo. Tenemos miedo siempre de tal o cual ente *determinado* que nos amenaza en un determinado respecto. El miedo de algo es siempre miedo a algo *determinado*. Como el miedo se caracteriza por esta *determinación* del *de* y del *a*, resulta que el temeroso y medroso queda sujeto a la circunstancia que le amedrenta. Al esforzarse por escapar de ello- de ese algo determinado- pierde la seguridad *para todo lo demás*, es decir, pierde la cabeza .

La angustia no permite que sobrevenga *semejante* confusión. Lejos de ello, hállase penetrada por una especial tranquilidad. Es verdad que la angustia es siempre angustia *de*..., pero no de tal o cual cosa. La

angustia de... es siempre angustia *por*..., pero no por esto o lo otro. Sin embargo, esta *indeterminación* de aquello de qué y por qué nos angustiamos no es una mera ausencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de ser determinado. Esto se ve patente en una conocida expresión.

Solemos decir que en la angustia uno está desazonado . ¿Qué quiere decir este uno ? No podemos decir de qué le viene a uno esta desazón. Nos encontramos así, y nada más. Todas las cosas como nosotros mismos se sumergen en una indiferenciación. Pero no como si fuera un mero desaparecer, sino como un *alejarse* que es un *volverse* hacia nosotros. Este alejarse el ente en total, que nos acosa en la angustia, nos oprime. No queda asidero ninguno. Lo único que queda y nos sobrecoge al escapársenos el ente es este ninguno .

La angustia hace patente la nada.

Estamos suspensos en angustia. Más claro, la angustia nos deja suspensos porque hace que se nos escape el ente en total. Por esto sucede que nosotros mismos- estos hombres que somos-, estando en medio del ente, *nos escapemos* de nosotros mismos. Por esto, en realidad, no somos yo ni tú los desazonados, sino uno . Sólo resta el puro existir en

la conmoción de ese estar suspenso en que no hay nada donde agarrarse.

La angustia nos vela las palabras. Como el ente en total se nos escapa, acosándonos la nada, enmudece en su presencia todo decir es . Si muchas veces en la desazón de la angustia tratamos de quebrar la oquedad del silencio con palabras incoherentes, ello prueba la presencia de la nada.

Que la angustia descubre la nada confírmalo el hombre mismo inmediatamente después que ha pasado. En la luminosa visión que emana del recuerdo vivo nos vemos forzados a declarar: aquello de y aquello por... lo que nos hemos angustiado era, realmente, nada. En efecto, la nada misma, en cuanto tal, estaba allí.

Con el radical temple del ánimo que es la angustia hemos alcanzado *aquel* acontecimiento de la existencia en que se nos hace patente la nada y desde el cual debe ser posible someterla a interrogación.

¿Qué pasa con la nada?

RESPUESTA A LA PREGUNTA

La única respuesta que, por de pronto, es esencial para *nuestro* propósito, la lograremos si prestamos atención al hecho de que la cuestión acerca de la nada ha sido planteada *realmente*. Para ello será preciso que reproduzcamos esa transmutación del hombre en su puro existir, que ocurre en toda angustia, para captar, tal como se presenta, la nada que en ella se patentiza. Esto exige, al mismo tiempo, que *apartemos* expresamente *aquellas* caracterizaciones de la nada que no *nazcan* directamente de nuestra entrevista con ella.

La nada se descubre en la angustia- pero no como ente. Tampoco, está dada como objeto. La angustia no es una aprehensión de la nada. Sin embargo, la nada se nos hace patente en ella y a tra-

vés de ella, aunque, una vez más, no como si estuviese separada y al lado del ente en total que se presenta en la desazón de la angustia. Antes bien, decíamos: en la angustia nos sale al paso la nada a una con el ente en total. ¿Qué quiere decir este a una con ?

En la angustia el ente en total se torna *caduco*. ¿En qué sentido? Porque la angustia no *aniquila* el ente para dejarnos como residuo la nada. ¿Cómo habría de hacerlo si la angustia se encuentra precisamente en la más absoluta *impotencia* frente al ente en total? Antes bien, la nada se manifiesta con y en el ente *en tanto que éste nos escapa en total.*

En la angustia no ocurre un aniquilamiento de todo el ente en sí mismo, pero, tampoco llevamos a cabo una negación del ente en total para así obtener la nada. Aun prescindiendo, de que a la angustia, en cuanto, tal le es ajena la formulación expresa de una declaración negativa, resultaría que, con una semejante negación (que debiera dar por resultado la nada), llegaríamos siempre demasiado tarde. Ya antes la nada nos ha salido al paso. Por eso decíamos que la nada nos sale al paso, a una con el ente en total en cuanto que éste se nos escapa.

En la angustia hay un retroceder ante... que no es ciertamente un huir, sino una fascinada quietud. Este retroceso arranca de la nada. La nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza. Pero este rechazo es, como tal, un remitirnos, dejándolo escapar, al ente en total que se *hunde*. Esta total *rechazadora remisión* al ente en total que se nos escapa (que así es como la nada acosa a la existencia en la angustia), es la esencia de la nada: el *anonadamiento*.

No es un aniquilamiento del ente, ni se origina en una negación. El anonadamiento no se puede obtener tampoco sumando aniquilación y negación. *La nada misma anonada*. El anonadar no es un suceso como otro cualquiera, sino que por ser un rechazador remitirnos al ente en total que se nos escapa, nos hace patente este ente en su plena, hasta ahora oculta extrañeza, como lo *absolutamente otro frente* a la nada.

En esa clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria patencia del ente *como tal ente*: que es ente y no nada. Pero este y no nada que añadimos en nuestra elocución no es, empero, una aclaración *subsiguiente*, sino lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general. La esencia de

esta nada, originariamente anonadante, es: *que lleva, al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal.*

Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre *llegar al ente y entrar en él.* Por cuanto que la existencia hace por esencia relación al ente, al ente, que no es ella y al que es ella misma, procede ya siempre, como tal existencia, de la patente nada.

Existir (ex-sistir) significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada.*

Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total. A este estar allende el ente es a lo que nosotros llamamos *trascendencia.* Si la existencia no fuese, en la última raíz de su esencia, un trascender; es decir, si, de antemano, no estuviera sostenida dentro de la nada, jamás podría entrar en relación con el ente ni, por tanto, consigo misma.

Sin la originaria patencia de la nada no hay mismidad ni hay libertad.

Con esto hemos obtenido ya la respuesta a la pregunta acerca de la nada. La nada no es objeto ni ente alguno. La nada no se presenta por sí sola, ni junto con el ente, al cual, por así decirlo, adheriría. *La nada es la posibilitación de la patencia del ente, como tal*

ente, para la existencia humana. La nada no nos proporciona el contraconcepto del *ente*, sino que pertenece originariamente a la esencia del *ser mismo*. En el *ser* del ente acontece el anonadar de la nada.

Pero hora es ya de que salga a la superficie un reparo largo tiempo reprimido. Si la existencia no puede entrar en relación con el ente, es decir, no puede existir sino sosteniéndose dentro de la nada, y si la nada sólo se revela originariamente en la angustia, ¿no habríamos de estar perennemente suspensos en angustia para poder existir? Pero, ¿no hemos reconocido nosotros mismos que esta angustia radical es rara? Y, sobre todo, todos nosotros *existimos* y nos las habemos con el ente- con el ente que no somos nosotros y que somos nosotros- *sin esta angustia*. ¿No será ésta una invención gratuita, y la nada que le atribuimos una exageración?

Pero ¿qué quiere decir que esta angustia radical sólo acontece en raros momentos? No quiere decir otra cosa sino que, por de pronto, la nada, con su originariedad, permanece casi siempre disimulada para nosotros. ¿Y qué es lo que la disimula? La disimula el que nosotros, de uno u otro modo, nos perdemos completamente en el ente. Cuanto *más* nos volvemos hacia el ente en nuestros afanes, tanto *me-*

nos le dejamos escaparse como tal ente, y tanto más nos desviamos de la nada, y, con tanto mayor seguridad nos precipitamos en la pública superficie de la existencia.

Sin embargo, esta constante, bien que equívoca desviación de la nada, es conforme, dentro de ciertos límites, a su más propio sentido. En su anonadar, la nada nos remite precisamente al ente. La nada anonada de continuo, sin que en el saber, dentro del cual nos movemos *a diario*, sepamos *propiamente* de este acontecimiento.

¿Qué testimonio más convincente de esta perenne y amplia- bien que disimulada- patencia de la nada en nuestra existencia que la *negación*? Pero ésta pertenece, según se dice a la esencia del pensamiento humano. La negación se expresa *diciendo no* de algo que *no* es. Pero la negación no saca de sí misma el no ser de lo que no es para intercalarlo, por decirlo así, dentro del ente, como medio de diferenciación Y contraposición a lo dado. ¿Cómo va a poder sacar la negación de sí misma el no, si solamente puede negar si le está previamente propuesto algo *negable*? Y ¿cómo lo negable, lo que hay que negar, puede considerarse como *afectado por el no*, si no es porque todo pensar, en cuanto tal pensar, tiene *ya* la vista puesta

en el *no*? Pero el no, solamente puede hacerse patente sacando de su latencia lo que le da origen: el anonadar de la nada y, con él, la nada misma.

El no, no nace de la negación, sino que la negación se funda en el no, que nace del anonadar de la nada. Pero tampoco la negación es otra cosa que un modo de esa actitud anonadante, es decir, de esa actitud previa fundada sobre el anonadar de la nada.

Con esto hemos demostrado, a *grandes rasgos*, la tesis anteriormente enunciada: *la nada es el origen de la negación y lío al revés*.

Al quebrantar así el poder del *entendimiento* en esta cuestión acerca de la nada y del ser, hemos decidido, al mismo tiempo, la suerte de la soberanía de la lógica dentro de la filosofía. La idea misma de la lógica *se disuelve* en el torbellino de un interrogante más radical.

Por mucho y muy diversamente que la negación- explícita o no- prevalezca en todo pensar, no es ella, por sí sola, testimonio suficiente de la patencia de la nada, patencia esencial a la existencia. Porque no podemos proclamar que la negación sea la única- ni siquiera la principal- actitud anonadante en que la existencia se encuentra sacudida por el anonadar de la nada.

Más abisal que la simple adecuación de la negación lógica es la crudeza de la *contravención* y la acritud de la *execración*. Hay más responsabilidad en el dolor del fracaso y en la inclemencia de la *prohibición*. Más abrumadora es la aspereza de la *privación*.

Estas posibilidades de la actitud *anonadante*- fuerzas con que la existencia sobrelleva, bien que sin llegar a dominarle, ese su hallarse arrojada- *no son especies de la mera negación*. Pero esto no les impide *expresarse* con un no y con una negación. Lo cual nos delata, de modo bien claro, la vaciedad y amplitud de la negación.

El que esta actitud anonadante atraviese de punta a punta la existencia, testimonia la perenne y ensombrecida patencia de la nada, que sólo la angustia nos descubre originariamente. Así se explica que esa *angustia radical* esté casi siempre reprimida en la existencia. La angustia está ahí: dormita. Su hálito palpita sin cesar a través de la existencia: donde menos, en la del medroso; imperceptible en el sí, sí y no, no del hombre apresurado; más en la de quien es dueño de sí; con toda seguridad, en la del radicalmente *temerario*. Pero esto último se produce sólo cuando *hay algo a que ofrecer la vida* con objeto de asegurar a la existencia la suprema grandeza.

La angustia del temerario no tolera que se la *contraponga* a la alegría, ni mucho menos a la apacible satisfacción de los tranquilos afanes. Se halla- más allá de tales contraposiciones- en secreta *alianza* con la serenidad y dulzura del anhelo creador.

La angustia radical puede emerger en la existencia en cualquier momento. No necesita que un suceso insólito la despierte. A la profundidad con que domina corresponde la nimiedad de su posible provocación. Está *siempre* al acecho, y, sin embargo, sólo *raras veces* cae sobre nosotros para arrebatarnos y dejarnos suspensos.

Ese estar sosteniéndose la existencia dentro de la nada, apoyada en la recóndita angustia, hace que el hombre ocupe el sitio a la nada. Tan *finitos* somos que no podemos, por propia decisión y voluntad, colocarnos originariamente ante la nada. Tan insondablemente ahonda la *finitud* en la existencia, que la profunda y genuina *finitud* escapa a nuestra libertad.

Este estar sosteniéndose la existencia en la nada, apoyada en la recóndita angustia, es un sobrepasar el ente en total: es la *trascendencia*.

Nuestro interrogante acerca de la nada tiene que poner ante nuestros ojos la *metafísica* misma. El nombre metafísica proviene del griego

□□□□□□□□□□□□□□□□□□□ Este extraño título fue más tarde interpretado como designación del interrogante que se endereza allende - □□□□□□ trans,- el ente en cuanto tal.
La metafísica es una *trans-interrogación* allende el ente, para reconquistarlo después, conceptualmente, en cuanto tal y *en total*.

En la pregunta acerca de la nada se lleva a cabo esta marcha allende el ente, en cuanto ente, en total. Se nos ha mostrado, pues, como una cuestión metafísica .

Indicábamos al comienzo dos características de esta clase de cuestiones. En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca la metafísica entera. En segundo lugar, en toda interrogación metafísica va siempre envuelta la existencia que interroga.

¿En qué sentido la cuestión acerca de la nada comprende y abraza la metafísica entera?

Acerca de la nada la metafísica se expresa, desde antiguo, en una frase, ciertamente, equívoca: ex *nihilo nihil fit*, de la nada nada adviene. A pesar de que, en la explicación de este principio, nunca llega la nada misma a ser propiamente cuestión, sin embargo, este principio, por su peculiar referencia a la nada, delata la concepción fundamental que se tiene del ente.

La *metafísica antigua* entiende la nada en el sentido de lo que no es, es decir, de la materia sin figura que por sí mismo no puede plasmarse en ente con figura y, por tanto, aspecto (□□□□□) propio. Ente es aquella formación que se informa a sí misma y que, como tal, se representa en forma o imagen. El origen, la justificación y los límites de esta concepción del ser quedan tan faltos de esclarecimiento como la nada misma.

La *dogmática cristiana*, por el contrario, niega la verdad de la proposición: *ex nihilo nihil fit*, y da con ello a la nada una nueva significación, como la mera ausencia de todo ente extradivino: *ex nihilo fit-ens creatum*. La nada se convierte, ahora, en contraconcepto del ente propiamente dicho, del *summum ens,* de Dios, como *ens increatum*. También aquí la interpretación que se da a la nada nos delata la concepción del ente. Pero la explicación metafísica del ente se mueve en el mismo plano que la pregunta acerca de la nada. Las cuestiones acerca del ser y acerca de la nada quedan, ambas, preteridas. Por esto no es cuestión la dificultad de que si Dios crea de la nada tiene que habérselas con la nada. Pero, si Dios es Dios, nada puede salvar de la nada, puesto que lo absoluto excluye de sí toda nihilidad.

Este tosco recuerdo histórico muestra la nada como contraconcepto del *ente propiamente dicho*, es decir, como negación suya.

Pero si, por fin, nos hacemos problema de la nada, no sólo resulta que esta contraposición queda mejor precisada, sino que entonces es cuando se plantea la auténtica cuestión metafísica del ser del ente. La nada no es ya este vago e impreciso *enfrente del ente*, sino que se nos descubre como *perteneciendo al ser mismo del ente*.

El ser puro y la pura nada son lo mismo . Esta frase de Hegel (*Ciencia de la lógica, libro* I, WW III, pág. 94) es justa. El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación- como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar-, sino que el *ser* es, por esencia, *finito*, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la *nada*.

Si, por otra parte, la cuestión acerca del ser en cuanto tal es la cuestión que circunscribe la metafísica, manifiéstasenos entonces que también la cuestión acerca de la nada es de tal índole que abraza la metafísica entera.

Pero, además la cuestión acerca de la nada comprende la metafísica entera porque nos fuerza a hacernos problema del *origen de la negación*; es decir, nos fuerza a decidir sobre la legitimidad con que la lógica impera sobre la metafísica.

La vieja frase: *ex nihilo nihil fit*, adquiere entonces un nuevo sentido, que afecta al problema mismo del ser: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Sólo en la nada de la existencia viene el ente en total a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito.

En segundo lugar, si la cuestión acerca de la nada es una cuestión metafísica, ¿en qué medida envuelve a nuestra existencia interrogante?

Caracterizábamos nuestra existencia como esencialmente determinada por la ciencia. Por tanto, si nuestra existencia, así determinada, se halla implicada en nuestra pregunta acerca de la nada, entonces la existencia debe tornarse problemática al plantearse ese problema.

La existencia científica debe su simplicidad y su acuidad a la manera especialísima a como tiene que habérselas con el *ente mismo*, y únicamente con él. Puede la ciencia abandonar la nada con un gesto de superioridad. Pero al preguntar por la nada patentí-

zase que esta existencia científica *sólo es posible si*, de antemano, se encuentra sumergida en la nada. Para comprenderse a sí misma, en lo que precisamente es, necesita no abandonar la nada.

La presunta sobriedad y superioridad de la ciencia se convierte en ridiculez si no toma en serio la nada.

Solamente porque la nada es patente puede la ciencia hacer del ente mismo objeto de investigación. Y solamente si la ciencia existe en virtud de la metafísica, puede aquélla renovar incesantemente su esencial cometido, que no consiste en coleccionar y ordenar conocimientos, sino en abrir, renovadamente, ante nuestros ojos, *el ámbito entero de la verdad* sobre la naturaleza y sobre la historia.

Sólo porque la nada es patente en el fondo de la existencia, puede sobrecogernos la completa *extrañeza* del ente. Sólo cuando nos desazona la extrañeza del ente, puede provocarnos *admiración*. De la admiración- esto es, de la patencia de la nada- surge el ¿*Por qué*? Sólo porque es posible el ¿por qué?, en cuanto tal, podemos *preguntarnos por los fundamentos y fundamentar* de una determinada manera. Sólo porque podemos preguntar y fundamentar, se nos viene a la mano en nuestro existir el destino de *investigadores*.

La pregunta acerca de la nada nos envuelve a nosotros mismos a los interrogadores. Es una cuestión metafísica.

La existencia humana no puede habérselas con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada. El ir más allá del ente es algo que *acaece en la esencia misma de la existencia*. Este trascender es, precisamente, la metafísica; lo que hace que la metafísica pertenezca a la naturaleza del hombre . No es una disciplina filosófica especial ni un campo de divagaciones: es el *acontecimiento radical* en la existencia misma y como tal *existencia*.

Como la verdad de la metafísica habita en estos abismos insondables, su vecindad más próxima es la del error más profundo, siempre al acecho. De aquí que no haya rigor de ciencia alguna comparable a la seriedad de la metafísica. La filosofía jamás podrá ser medida con el patrón proporcionado por la idea de la ciencia.

Si realmente se ha hecho cuestión para nosotros el problema acerca de la nada, no habremos visto la metafísica por fuera. Tampoco podemos decir que nos hemos sumergido en ella. No podemos, de manera alguna, sumergirnos en ella, porque, por el mero hecho de existir, *nos hallamos ya siempre en ella*:

φυσει γαρ ω φιλε, ενεστι τιζ φιλοσοφυα τη το υ ανδροζ διανοια (Platón, Phaidros 279 a). Por el mero hecho de existir el hombre acontece el filosofar.

La filosofía- eso que nosotros llamamos filosofía- es tan sólo la puesta en marcha de la metafísica; en ésta adquiere aquella su ser actual y sus *explícitos* temas.

Y la filosofía sólo se pone en movimiento, por una peculiar manera de poner en juego la propia existencia en medio de las posibilidades radicales de la existencia en total. Para esta postura es decisivo: en *primer lugar*, hacer sitio al ente en total; *después*, soltar amarras, abandonándose a la nada, esto es, librándose de los ídolos que todos tenemos y a los cuales tratamos de acogernos subrepticiamente: *por último*, quedar suspensos para que resuene constantemente la cuestión fundamental de la metafísica, a que nos impele la nada misma: ¿*Por qué hay ente y no más bien nada*?